

Islam e Costituzione: l'ente di culto e gli statuti

di Nicola Colaianni

SOMMARIO: 1. L'ente di culto tra legge sui «culti ammessi» e Costituzione - 2. La varietà delle forme giuridiche adottate dalle organizzazioni islamiche - 3. Le difficoltà di adattamento dell'Islam alla forma dell'ente di culto - 4. Le difficoltà di adattamento della forma dell'ente di culto all'Islam - 5. L'autonomia derivante dalla forma giuridica della confessione – 6. Lo statuto confessionale ed il rispetto dei diritti fondamentali - 7. La corrispondenza dello statuto confessionale alla laicità pluralista.

1. – *L'ente di culto tra legge sui «culti ammessi» e Costituzione.*

«Ente di culto» e «statuto» possono apparire a prima vista aspetti correlati della stessa forma giuridica: la personalità autonoma o, per riprendere il lessico barocco della legge 24 giugno 1929, n. 1159, l'erezione in ente morale degli istituti dei culti diversi dalla religione cattolica, la cui domanda di riconoscimento deve essere, infatti, corredata dal testo dello statuto ai sensi dell'art. 10 del r.d. 28 febbraio 1930, n. 289, contenente le norme di attuazione. Ma già l'art. 20 della Costituzione, grazie al suo contenuto omnicomprensivo che abbraccia non solo le istituzioni ma anche le semplici associazioni con fine di culto, interviene autoritativamente a stabilire che essi in realtà non costituiscono senz'altro un'endiadi bensì due elementi solo eventualmente collegati. Ed invero l'associazione può anche non essere riconosciuta come persona giuridica ed allora vivere e agire nell'ordinamento in base non ad uno statuto – fosse pure quello, non di diritto speciale ex art. 10 r. d. cit. ma, di diritto comune ex art. 16 cod. civ. – bensì a semplici accordi tra gli associati, a contenuto non predefinito per legge, secondo l'art. 36 cod. civ.

· Relazione al convegno su "Islam in Europa, Islam in Italia. Le comunità musulmane tra diritto e società", Università degli studi dell'Insubria, Facoltà di giurisprudenza, Como, 26-27 maggio 2006, i cui atti sono in corso di pubblicazione presso il Mulino

In qualche interpretazione più recente dell'art. 20, eccessivamente gravata dalla preoccupazione di confutarne l'opposta interpretazione minimalista o senz'altro svuotante¹, tende a scomparire la consapevolezza della riproduzione – certo, non pedissequa, come subito si dirà – nella norma costituzionale della dicotomia, creata dal complesso normativo concordato / legge sui culti ammessi, tra «enti ecclesiastici» (cattolici²) ed «istituti di culti diversi dalla religione cattolica». Nella espressione «istituzione o associazione di religione o di culto» si finisce così per non scorgere alcun rinvio, sia pur parziale (relativo, cioè, alla «istituzione di culto»), all'ignorata legge n. 1159/1929 e, quindi, a realtà organizzative specifiche³, come quelle dei «culti ammessi», e per individuarvi senz'altro una categoria di genere, comprensiva di tutte le realtà sociali a finalità religiosa indipendentemente dalla loro appartenenza confessionale: una categoria della libertà religiosa capace non solo di fondare quella ecclesiastica⁴ ma anche in astratto di assorbire gli stessi enti ecclesiastici, rendendo ultroneo l'esplicito riferimento ad essi nell'*incipit* della norma costituzionale.

Nell'atto in cui il riferimento all'intera fenomenologia sociale a finalità religiosa risultasse davvero imprescindibile, l'espressione «ente di culto», che compare nel titolo della presente relazione, avrebbe una valenza tanto generica da risultare bisognosa di ulteriori specificazioni. Ma così non è: e non perché l'art. 20 sia privo di novità e piattamente riproduttivo di categorie già note, siccome derivanti dalla legislazione ordinaria, bensì perché quelle novità vanno ricollegate con precisione a due termini sapientemente inseriti dal costituente nel richiamato lessico giuridico tradizionale: «associazione» e «religione». Con il primo la tutela antidiscriminatoria, in cui

¹ A F. Onida, *L'art. 20 della Costituzione*, in «Politica del diritto», 1996, n.1, p. 111, l'art. 20 appare una norma ormai priva di funzione dopo che la Corte costituzionale ha considerato applicabile il principio di eguaglianza contenuto nell'art. 3 cost. anche alle associazioni e, quindi, agli enti (il riferimento è alla sentenza 23 marzo 1966, n. 25).

² Sul «particolare riguardo per la Chiesa cattolica» di tale espressione v. per tutti T. Mauro, *Enti ecclesiastici (dir. eccl.)*, in *Enc. dir.*, XIV, 1965, p. 1000.

³ Cfr. ad es. M. Ricca, *Art. 20 della Costituzione ed enti religiosi: anamnesi e prognosi di una norma «non inutile»*, in *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, II, Padova, Cedam, 2000, p. 1553 ss.

⁴ Così S. Berlingò, *Enti e beni religiosi in Italia*, Bologna, il Mulino, 1992, p. 12.

essenzialmente consiste la portata della norma⁵, viene estesa, come s'è già osservato, anche alle associazioni non dotate di personalità giuridica, magari perché solo in dissidenza non stabile e duratura con la confessione cui fanno riferimento.

Con l'inserimento del termine «religione», poi, gli effetti sono anche più sconvolgenti. Poiché gli scarni lavori preparatori sul punto non accreditano al Costituente una lungimiranza, che saprebbe di straordinario, è del tutto verosimile che, nel porre la dicotomia «di religione o di culto», esso non volesse che richiamare, ai detti fini antidiscriminatori, la dicotomia creata dal complesso legislativo del '29 e lucidamente ricevuta dagli artt. 402-405 e 406 del codice penale dell'anno successivo: da un lato *la* religione (dello stato: la cattolica), dall'altro (non le religioni diverse da quella, ma) i culti. Un effetto, tutto sommato, modesto, aggirantesi all'interno del perimetro segnato dalle confessioni religiose: che però l'astuzia della storia s'è incaricata di espandere a dismisura.

Invero, grazie alla destrutturazione della religiosità tradizionale, frutto della globalizzazione comunicativa e culturale, e alla conseguente foresta simbolica, che la radicale incompetenza dello Stato in materia religiosa impedisce di selezionare, quella tutela antidiscriminatoria viene estesa anche alle associazioni e istituzioni senza fine di culto, come ad esempio gli istituti buddhisti o la multiforme galassia del *New Age*⁶, e addirittura a quelle con fine di professione e di propaganda dell'agnosticismo o dell'ateismo, in quanto operanti comunque in materia religiosa. Sotto questo profilo felicemente l'art. 20 si trova collocato dopo l'art. 19, costituendone una «coda» da interpretare nella medesima espansione, inglobante la non credenza⁷, come è pacifico nella giurisprudenza costituzionale⁸.

⁵ Cfr. da ultimo S. Fiorentino, *Gli enti ecclesiastici ed il divieto di discriminazioni (art. 20)*, in *Nozioni di diritto ecclesiastico*, a cura di G. Casuscelli, Torino, Giappichelli, 2006, p. 57 s.

⁶ Sulle ricadute giuridiche dell'ambivalenza del termine «religione» si può vedere la mia voce *Confessioni religiose*, in *Enc. dir.*, Aggiornamento, IV, pp. 368 ss.

⁷ Così perspicuamente già F. Finocchiaro, in *Commentario della Costituzione*, a cura di G. Branca, sub art. 20, Bologna-Roma, Zanichelli – Il foro italiano, 1977, p. 307.

⁸ A cominciare dalla sentenza 2 ottobre 1979, n. 117.

Ma per cogliere queste «ulteriori potenzialità»⁹, che l'art. 20 indubbiamente manifesta al cospetto del nuovo panorama religioso che caratterizza l'occidente italiano ed europeo, non è necessario recidere il legame originario della norma con il complesso legislativo del 1929. Anzi, proprio tenendolo nella dovuta considerazione si evidenzia un altro aspetto della novità costituzionale: non, – come indurrebbe a credere quel complesso –, di soli enti di culto, o ecclesiastici, vive il fenomeno sociale religioso, ma pure di semplici associazioni, non discriminabili rispetto ai primi quanto alla costituzione, capacità giuridica e ogni forma di attività.

2. - *La varietà delle forme giuridiche adottate dalle organizzazioni islamiche*

Chiarita la valenza specifica, alla stregua della legislazione ordinaria, delle espressioni figuranti nel titolo si può tornare a precisare maggiormente le implicazioni della mancanza di corrispondenza biunivoca tra ente di culto e statuto. Lo statuto, infatti, può riguardare anche le associazioni, come s'è detto, o le istituzioni con fine di religione: tra le quali le confessioni religiose, che, peraltro, possono non avere uno statuto, ove decidano di vivere come «semplici comunità di fedeli»¹⁰.

La coincidenza, quindi, si registra solo nel caso in cui l'ente di culto sia espressione della confessione medesima o del suo ente esponenziale: il che in effetti ricorre in non pochi casi¹¹ ma non è la regola, dandosi diversi casi in cui l'ente di culto è semplicemente strumentale¹² ovvero, pur appartenendo in senso ampio ad una confessione, non la rappresenti tant'è che alla confessione sono riconducibili in tal caso più enti¹³.

⁹ F. Margiotta Broglio, in *La Costituzione per tutti*, a cura di P. Barile, P. Caretti, F. Margiotta Broglio, sub art. 20, Milano, Sansoni, 1996, p. 49.

¹⁰ Corte cost. 27 aprile 1993, n. 195

¹¹ Per esempio: la Chiesa evangelica luterana (d.p.r. 18 maggio 1961, n. 676), la Congregazione cristiana dei testimoni di Geova (d.p.r. 31 ottobre 1986, n. 783), la Chiesa del Regno di Dio (d.p.r. 16 dicembre 1988), ecc.

¹² Per esempio, gli enti patrimoniali dell'Unione cristiana evangelica battista (d.p.r. 20 gennaio 1961, n. 19) o dell'Unione delle chiese avventiste (d.p.r. 13 aprile 1979, n. 128) o della Chiesa di Gesù Cristo dei santi degli ultimi giorni (d.p.r. 23 febbraio 1993)

¹³ Per esempio: la Chiesa ortodossa russa, cui sono riconducibili sia l'ente di Roma (d.p.r. 14 novembre 1929, n. 2368) sia quello di San Remo (d.p.r. 30 luglio 1966, n. 895), oppure il Buddhismo, cui si riferiscono l'istituto Zen Soto Shobozan Fudenji di Salsomaggiore (d.p.r. 5 luglio 1999) e la fondazione Mahayana di

In questi casi di non coincidenza può darsi che sia riconosciuto anche l'ente esponenziale¹⁴, dandosi luogo così ad una situazione non dissimile da quella che caratterizza molte confessioni convenzionate con intesa o concordato, che prevedono enti confessionali in senso stretto e in senso ampio; ma può darsi anche che no: la confessione in tal caso non è riconosciuta e lo statuto dell'ente di culto eventualmente riconosciuto, ad essa riferentesi, non è il suo statuto.

Un titolo ellittico, quindi, quello proposto, che rimanda a due distinte realtà o formazioni sociali: l'ente di culto e la confessione. Una distinzione, questa, posta chiaramente proprio dall'abroganda legge 24 giugno 1929, n. 1159, che mai sarà sufficientemente disprezzata per il suo peccato originale: l'ammissione di semplici «culti» pesantemente degradata dal privilegio garantito concordatariamente all'unica (degnata di questo nome) «religione». Spicca, tuttavia, in quella legge l'art. 2 (con il complemento delle citate norme di attuazione) che tende ad abbracciare non soltanto i «culti» in quanto tali o i loro enti esponenziali, ma qualsivoglia istituto ad essi collegato, avente fine, ma non necessariamente pratica, di culto.

L'interpretazione era stata chiarita dal Consiglio di Stato nel parere sulla «Christ's Mission», che, anche perché priva di comunità di fedeli, svolge attività di evangelizzazione e di istruzione religiosa non estrinsecantesi in riti e atti di culto. Non perciò il riconoscimento è precluso, era il parere, in quanto esso «può essere concesso non soltanto alle confessioni religiose in quanto tali, ma anche ad enti ed istituti che di quelle sono emanazione, caratterizzati da fini di culto ma non necessariamente, come invece le confessioni religiose, comunità di fedeli con riti e pratiche culturali»¹⁵.

Una circolare ministeriale di una ventina d'anni fa¹⁶ elencava le «confessioni religiose

Pomaia – Santa Luce (d.p.r. 20 luglio 1999).

¹⁴ Per esempio, l'Unione buddhisti italiani, riconosciuta con d.p.r. 3 gennaio 1991, con sede a Pomaia di S.Luce, la stessa della fondazione Mahayana.

¹⁵ Cons. Stato, sez. I, 7 giugno 1984 .

¹⁶ Circ. min. interno, dir. gen. affari dei culti, 6 maggio 1987, n. 62.

diverse dalla cattolica riconosciute ai sensi» delle norme citate, dando l'impressione di limitare la portata di queste ultime specificamente alle confessioni e non anche agli enti di riferimento, in senso lato, confessionale. Non era corretta: e la prova, che qui si ha interesse ad evidenziare, è al n. 8 dell'elenco laddove si menziona tra le confessioni riconosciute anche il «Centro Islamico Culturale d'Italia».

Il Centro è l'unico organismo islamico italiano dotato di personalità giuridica¹⁷ ma non è sicuramente una confessione, intesa come comunità di fedeli. Le finalità dell'ente, sancite dall'art. 2 dello statuto, sono, infatti, quelle di promuovere una migliore conoscenza della fede islamica, sviluppare i rapporti tra musulmani e cristiani, assistere i membri nella realizzazione di opere sociali e filantropiche in favore della comunità musulmana in Italia, reperire i mezzi per l'assistenza della comunità stessa. Come si vede, al momento del riconoscimento, il Centro non svolgeva neppure un culto né lo svolgerà per oltre vent'anni (la moschea di Monte Antenne è stata inaugurata nel 1995). Non solo, ma neanche contemplava il culto tra le sue finalità statutarie, che attingevano al più ai rapporti interreligiosi, rimanendo fondamentalmente in quello culturale e soprattutto assistenziale: un centro culturale, appunto, e non cultuale.

Certo, si può ragionevolmente ritenere che la politica spiccatamente filo-araba dei governi dell'epoca, determinata dalla tragedia palestinese e tesa a favorire l'espressione sul nostro territorio dell'«Islam degli Stati» (del consiglio di amministrazione del Centro fanno parte, a rotazione, quindici dei ventotto ambasciatori dei paesi arabi e musulmani accreditati presso l'Italia o la Santa Sede), ha favorito un riconoscimento per l'epoca problematico. Ma, nondimeno, il riconoscimento del Centro come ente di culto trova fondamento giuridico nella citata interpretazione estensiva dell'art. 2 l. 1159/1929, rafforzata dalla tutela antidiscriminatoria accordata dall'art. 20 cost. non solo al fine di culto

¹⁷ D.p.r. 21 dicembre 1974, n. 212.

ma anche a quello di religione in senso ampio. Un fine specificamente missionario (evangelizzazione e istruzione religiosa, come nel caso della «Church's mission») viene ritenuto, come s'è visto, genericamente di culto; inoltre, un «culto», nel senso di confessione, senza culto come il buddhismo viene ritenuto una religione (peraltro, ateista): secondo il Consiglio di stato, infatti, «la circostanza che un'istituzione non svolga riti o li svolga in minima parte non vale a restringere il campo di applicabilità dell'art. 2 della citata legge»¹⁸.

Questa larga interpretazione dei fini, insieme all'abrogazione delle norme di attuazione della legge sui culti ammessi sull'autorizzazione agli acquisti¹⁹, giustifica un certo ottimismo, già in passato manifestato²⁰, sulla compatibilità della normativa residuale, come interpretata nel diritto vivente, con i parametri costituzionali. Sarebbe sufficiente un *self-restraint* dell'Amministrazione nella vigilanza governativa tuttora spettante ai sensi degli artt. 13-15 r. d. 289/1930, in modo da impedire ogni forma di intrusione diversa e più incisiva di quella, ormai molto tenue, esercitata secondo le norme del diritto comune nei confronti di qualsivoglia ente simile, altruistico e *non profit*.

Non casualmente al modello giuridico offerto dall'interpretazione costituzionalmente orientata della legge sui culti ammessi s'è agevolmente accostata un'organizzazione di musulmani come la Coreis (Comunità religiosa islamica italiana), la cui istanza di riconoscimento del 1998 come ente morale per il culto islamico in Italia ha ottenuto i pareri favorevoli del Ministero dell'Interno e del Consiglio di Stato (anche se non ancora il decreto di riconoscimento). Ma si tratta finora di un'eccezione. Già la forma giuridica

¹⁸ Cons. Stato 29 novembre 1989, n. 2158.

¹⁹ Art. 13 l. 15 maggio 1997, n. 127, poi sostituito dall'art. 1 l. 22 giugno 2000, n. 192, che si riferisce espressamente alle autorizzazioni agli acquisti (artt. 16-17 r.d. 28 febbraio 1930, n. 289); per quelle alle alienazioni (artt. 18-19 r.d. cit.) si può ritenere vigente, con una virtuosa forzatura, l'art. 2.26 l. 16 giugno 1998, n. 191, che ha integrato in tal senso l'art. 13 l. 127/1995: invero, la l. 192/2000 non menziona espressamente le modificazioni successive di questa norma e, quindi, formalmente non le incide, limitando perciò la propria applicabilità solo agli acquisti. In generale, ma senza approfondimento sul punto, cfr. A. Bettetini, *Gli enti e i beni ecclesiastici. Art. 831*, Milano, Giuffrè, 2005, p. 234.

²⁰ Berlingò, *Enti e beni religiosi in Italia*, cit., p. 70 s.

assunta dall'Ucoii (Unione comunità islamiche italiane), la più numerosa organizzazione delle moschee italiane, è quello della Onlus, che in effetti è più consentanea ad organizzazioni svolgenti attività di carattere culturale (oltre che assistenziale). E le altre organizzazioni islamiche hanno adottato la forma dell'associazione non riconosciuta: non solo quando è aliena dalle loro intenzioni la prospettiva di un'intesa con lo Stato (come nel caso dell'Istituto culturale islamico di viale Jenner) ma anche quando tale prospettiva è attivamente coltivata come nel caso dell'Ami (Associazione musulmani italiani, la cui proposta risale al 1993).

3. *Le difficoltà di adattamento dell'Islam alla forma dell'ente di culto.*

La varietà di modelli adottati dalle organizzazioni islamiche operanti nel nostro paese è di certo favorita dal progressivo ridimensionamento della distinzione di effetti giuridici tra enti del primo e del quinto libro del codice civile, evidenziato dalla ricordata legislazione degli ultimi vent'anni²¹, e quindi dall'affermarsi del principio di neutralità delle forme giuridiche²². Ma è anche un indice sintomatico della loro difficoltà a trovare nel modello dell'ente di culto ex l. 1159/1929 uno spazio adeguato alla finalità della diffusione e della preservazione della cultura islamica. Certo, si può notare che tale difficoltà è direttamente proporzionale al grado di radicalismo e di fondamentalismo, con cui viene vissuta quella cultura. Ed in effetti i modelli diversi sono propri di organizzazioni come l'Ucoii, o come il centro di viale Jenner, che a molti osservatori appare uno dei principali punti di riferimento italiani delle correnti salafiste²³, le quali perseguono una integrazione solo economica e sociale, ma non culturale, in difesa della propria diversità nella «terra dei miscredenti» (*Dar al-kufr*). Viceversa, il modello dell'ente di culto è stato serenamente abbracciato da

²¹ A cominciare dalla legge 52/1985 sulla trascrizione degli acquisti immobiliari in favore dell'associazione non riconosciuta.

²² Così *ante litteram* P. Rescigno, *Fondazione e impresa*, in «Rivista delle società», 1967, p. 831 ss.

²³ Queste correnti, tanto nella versione violenta tesa ad un incondizionato *jihad* quanto in quella non violenta aderente solo alle ingiunzioni rigoriste degli sceicchi (*shaykh*), realizzano un islam di rigetto culturale completo dell'ambiente "empio" europeo: cfr. G. Kepel, *Fitna. Guerra nel cuore dell'Islam*, Roma – Bari, Laterza, 2004, p. 238 ss.

organizzazioni come il centro culturale islamico di Roma e la Coreis, che si esprime nella proposta di un Islam «pienamente compatibile con la società e con l'ordinamento giuridico italiano» e nel rifiuto di ogni forma di esclusivismo confessionale o di egemonia ideologica di matrice fondamentalista.

Ma questa difficoltà di adattamento e di integrazione tra una formazione sociale ed un modello giuridico dipende solo dal rapporto di immedesimazione tra religione e cultura proprio dell'Islam o (anche) dalla unilateralità o riduzionismo del modello apprestato dall'ordinamento? Come dire: l'anomalia è (solo) in quel rapporto o in questo modello?

Dalle osservazioni prima svolte emerge chiaramente che la risposta corrente, ormai tradizionale, è la prima: l'anomalia, una vera e propria arretratezza, è in quella immedesimazione. L'ordinamento non può apprestare tutele «speciali» ad esigenze di carattere generale, giacché quelle culturali sono esigenze caratteristiche non del fedele ma del cittadino: da tutelare, perciò, senza riguardo alle differenze ma in maniera uniforme, generale e astratta. In particolare, non si può utilizzare il modello di produzione normativa delle intese, preordinato al soddisfacimento delle esigenze religiose e non anche culturali.

In realtà, si potrebbe osservare che i diritti culturali tanto generali non sono in quanto, come la libertà di religione, intendono garantire a tutti i cittadini «la possibilità di accedere a quelle comunicazioni, tradizioni e pratiche comunitarie ch'essi ritengano di volta in volta necessarie alla formazione e al mantenimento della loro identità personale»²⁴. Però è vero che una certa tradizione della laicità è cieca alle differenze culturali²⁵, ancorché nel caso dell'Islam aleggi il sospetto che l'intransigenza è *ad religionem*.

Occorre, quindi, preservare – secondo questa impostazione - la distinzione tra religione

²⁴ J. Habermas, *Dalla tolleranza alla democrazia*, in «Micromega», 2003, n. 5, p. 326

²⁵ Ho trattato direttamente il tema in *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Bologna, il Mulino, 2006, in particolare p. 19 ss.

e cultura: come, del resto, tra fede e politica, sacro e profano, spirituale e temporale. A tale stregua, sorprendentemente liberale – ad onta della dichiarazione di illegittimità costituzionale che l'avrebbe poi colpita²⁶ - si rivelerebbe allora la *mens legis*, di altrimenti vituperata ristrettezza, del legislatore fascista, che aveva ammesso bensì altri «culti» ma confinandoli in una specie di riserva indiana dedita appunto solo al culto: «cerimonie religiose o di altri atti di culto» (art. 2 r.d. 289/1930) da svolgere in un «tempio od oratorio» a ciò autorizzato (art. 1 r.d. cit.). Secondo questa impostazione la religione – ad eccezione di quella «dello Stato», la cattolica, considerata nella relazione ministeriale al codice Rocco «un bene di civiltà di interesse generale e della più alta importanza, anche per il raggiungimento dei fini etici dello Stato» - è fondamentalmente culto, la sua espressione giuridica più genuina è l'ente di culto, il suo centro di convergenza è l'edificio di culto: preghiera, canto, insegnamento religioso (come si arguisce dal fatto che l'art. 23 cpv. r.d. cit. ne ammette con cautela lo svolgimento «in qualche locale scolastico» solo «quando per fondati motivi non possa esservi adibito il tempio»).

Questa impostazione riduzionistica avrebbe conosciuto una versione *hard*, se fosse stata presa in considerazione dal Parlamento una proposta di legge xenofoba²⁷ – peraltro, impudentemente ripresentata anche in questa legislatura - in materia di controllo non solo dell'apertura di moschee ma anche, neppure indirettamente bensì esplicitamente, dell'educazione islamica. Con intento disinfettante e regressivo sul piano della cultura costituzionale – si va indietro anche oltre il 1929 - vi si prevede un «decreto legislativo recante i requisiti generali degli statuti» (art. 4, co. 2), ricavati da esigenze, preoccupazioni o pregiudizi piuttosto disparati, tra i quali figura appunto il divieto di svolgimento negli edifici di culto di «attività non strettamente collegate all'esercizio del culto», ivi comprese quelle di «istruzione e di formazione a qualunque titolo esercitate». Nessun riguardo per la

²⁶ Corte cost. 24 novembre 1958, n. 59, che dichiara illegittimo l'art. 2 r.d. 289/1930.

²⁷ È la proposta C. 4858 del 26 marzo 2004 Gibelli e altri.

formazione religiosa, di cui si presuppone senz'altro la valenza totalizzante e, quindi, politica: stando alla lettera della norma potrebbe essere la stessa *khutba*, l'allocuzione integrativa della preghiera del venerdì²⁸, ad essere vietata in nome del principio che in moschea ci si riunisce solo per pregare.

Sullo spirare della legislatura, invece, l'impostazione riduzionistica ha conosciuto una versione *soft* e, per le organizzazioni cooptate, accattivante, che, senza toccare le esigenze di culto, intende «favorire il dialogo istituzionale con le comunità musulmane d'Italia»²⁹: ma unilateralmente e *ad libitum* dell'esecutivo. L'organismo, consultivo e non impegnativo, si confà alla postmodernità, in cui – si può dire con Bauman - l'esperienza dell'altro rischia di esaurirsi in una «pura relazionalità attivata a proprio vantaggio per ciò che se ne può derivare»³⁰. Il fine inconfessato o forse inconscio è quello di addomesticare l'altro, di continuare a tenerlo chiuso nella sua riserva ma di renderla visitabile, in modo da non mettere in crisi la nostra identità.

Ma nel caso il postmoderno è anche postcostituzionale, in quanto opera sostanzialmente una sclassificazione della qualità rappresentativa di una formazione sociale di carattere confessionale: da parte esterna all'amministrazione, con cui entrare in rapporto attraverso un ben determinato modulo convenzionale, costituzionalmente previsto, ad organo strumentale dell'amministrazione, funzionale ad assicurarle conoscenze cultural-religiose o, al massimo, pareri o proposte, ovviamente del tutto facoltativi: in vista, nella migliore delle ipotesi, di una legge protettiva della diversità culturale.

Si osservi, per quanto possa apparire frutto di pignoleria a chi guardi i fenomeni con piglio sostanzialistico, che nel passaggio dall'uno all'altro ruolo si può consumare il

²⁸ La *khutba* ha, del resto, connotazioni tanto religiose quanto politiche, essendovi menzionato anche il nome del detentore del potere: cfr. G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 114 e 332.

²⁹ Art. 1 d.m. 10 settembre 2005

³⁰ Z. Bauman, *Vite di scarto*, Roma – Bari, 2005, p. 160.

principio di laicità dello stato, che in materia religiosa – ancorché nel caso ricompresa in un contesto politico-culturale - viene a dotarsi di un organo ausiliario, nominato *per rescriptum principis* (secondo il metodo del notabilato, che non favorisce affatto una politica di costruzione sia pur graduale della rappresentanza ed anzi non può che suscitare l'opposizione preconcepita degli esclusi), laddove aveva di fronte una controparte.

4. *Le difficoltà di adattamento della forma dell'ente di culto all'Islam.*

Ma è davvero questa l'anomalia: la mancata distinzione tra fede e politica, la condizione di disadattamento che conseguentemente l'Islam, almeno nelle sue espressioni più tradizionali e però più consistenti, vive al cospetto delle forme giuridiche apprestate dal nostro ordinamento? O non piuttosto, o anche, l'inadeguatezza di un modello giuridico al confronto con la complessità dei nuovi fenomeni, a causa del suo carattere quanto meno singolare, espressivo di una civiltà giuridica, che non esaurisce più in sé le potenzialità di sviluppo della convivenza umana ed è di impossibile universalizzazione in una società globale multiculturale? Proviamo allora a cambiare punto di vista, ad operare, diceva Novalis, come «tutti i buoni ricercatori», i quali «fanno come Copernico: ruotano i dati e i metodi, per vedere se così va meglio»³¹.

Si scopre allora agevolmente che ogni comunità religiosa ha spesso anche una propria cultura; la «cultura triangolare – composta di prodotti intellettuali ebraici, greci e latini –», che forma il *collegium trilingue* europeo, si fonda anche su una religione e si fonde grazie al cristianesimo³². Il quale in certa misura evita i rischi di questa fusione grazie all'apporto della mistica e ad uno degli anticorpi che, a differenza delle altre religioni del libro, esso possiede: la capacità di separare il divino e l'umano (chiaramente risultante

³¹ Novalis, *Opera filosofica*, Torino, Einaudi, 1993, vol. II, p. 385.

³² A. Momigliano, *Saggezza straniera*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 159 s. e 167.

da passi evangelici: «date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio»; «il mio regno non è di questo mondo»³³, evocatrice, si potrebbe dire con termine moderno e ad onta dell'opposizione poi svolta dalle chiese all'affermarsi degli stati laici, di laicità.

La fusione tra religione e cultura è, invece, particolarmente evidente nell'ebraismo e nell'islam. L'ebraismo è un fenomeno tradizionalmente unitario, «non solo una religione, né solo una memoria (tanto meno una razza), ma piuttosto una civiltà»³⁴. Non è un caso che, unica tra le intese, quella con le comunità ebraiche specifica che «secondo la tradizione ebraica le esigenze religiose comprendono quelle di culto, assistenziali e *culturali*», ancorché poi le attività relative a queste ultime, come a quelle assistenziali, agli effetti delle leggi civili siano considerate diverse da quelle di religione o di culto³⁵. Nè è un caso che l'art. 12.4 l. 101/1989 preveda nelle scuole pubbliche lo studio a richiesta non del fatto religioso, come nelle altre intese, ma dell'ebraismo, fenomeno culturale più ampio di quello religioso. Analogamente la globalità dell'islam come cultura totale e integrata di religione, società, politica, civiltà è comunemente riconosciuta³⁶. Non a caso - come s'è visto - il centro islamico di Roma è di carattere culturale.

Nella realtà religione e cultura (e lingua, talvolta: pensiamo all'islam dei paesi arabi o alle chiese ortodosse orientali in Europa) si presentano appunto strettamente intrecciate. Come la lingua, il bene culturale «che fa eguali»³⁷, anche la religione, a sua volta, è un sistema culturale³⁸. La libertà di religione, proprio perché libertà originaria, è stata anche l'antesignana della democrazia nella protezione delle minoranze culturali,

³³ Cfr. R. Brague, *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Milano, Bompiani, 2005, pp. 160 ss.

³⁴ S. Levi Della Torre, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Roma, Donzelli, 1997, p. VIII.

³⁵ Art. 26, co. 1 e 2 lett. a), l. 8 marzo 1989, n. 101.

³⁶ Cfr. A.M. di Nola, *L'Islam*, Roma, Newton Compton, 1989, p. 86 ss.; P. Branca, *Moschee inquiete. Tradizionalisti, innovatori, fondamentalisti nella cultura islamica*, Bologna, il Mulino, 2003, p. 39 ss.; G. Scattolin, *L'Islam nella globalizzazione*, Bologna, Emi, 2004, p. 38 ss.

³⁷ Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1967, p. 96.

³⁸ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1998, p. 114 ss.

allora identificantisi con quelle degli eretici, scismatici o, in altre situazioni, appartenenti alla chiesa romana³⁹; ha costituito il primo diritto culturale, «matrice e primo esempio»⁴⁰ della libertà di manifestazione del pensiero, stimolo e modello per l'introduzione di diritti culturali ulteriori, base positiva dello stesso liberalismo politico⁴¹.

Sarebbe, naturalmente, un cedimento all'integralismo, oltre che all'approssimazione, risolvere le diversità culturali in mere diversità religiose tanto quanto sarebbe una lettura secolarizzante la riconduzione delle religioni puramente e semplicemente a componenti delle culture. Ma le convinzioni (positive e negative) e le pratiche in materia religiosa in ogni cultura influenzano l'autocomprensione etica dei credenti (e, anche per reazione, dei noncredenti e degli agnostici). La religiosità si colloca e trova la sua giustificazione anche nell'ambito antropologico-culturale. La libertà di religione si pone nello spazio pubblico europeo, accanto alla libertà della scienza e alla libertà dell'arte, «quale intima libertà culturale che 'sgorga' dalla cultura umana»; il diritto costituzionale in materia religiosa (diritto ecclesiastico dello Stato, *staatskirchenrecht*) diventa così un «ambito particolare del diritto costituzionale della cultura»⁴².

La stessa lettura unitaria dell'art. II-82 della Costituzione europea («l'Unione rispetta la diversità culturale, religiosa e linguistica»), favorisce, a ben vedere, il superamento della visione statica di un'identità a compartimenti stagni, di un io diviso: e ciò grazie all'assenza di confini rigidi tra cultura, religione, lingua e, quindi, tra comunità culturali, religiose, linguistiche.

Questo tipo di lettura, abbattendo anche a livello normativo il diaframma tra cultura e religione, che già all'osservazione storica e teologica appare fragile, consente, quindi, di focalizzare l'impossibilità, quanto meno sopravvenuta, dell'ente di culto ex l. 1159/1929 a

³⁹ Cfr. F. Margiotta Broglio, *La protezione internazionale della libertà religiosa nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Milano, Giuffrè, 1967.

⁴⁰ P. Barile, *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*, Bologna, il Mulino, 1984, 203.

⁴¹ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di comunità, 1993, p. 12.

⁴² P. Häberle, *Cultura dei diritti e diritti della cultura nello spazio costituzionale europeo. Saggi*, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 262 s.

dare una risposta alla domanda di riconoscimento nello spazio pubblico proveniente da religioni «altre», come l'Islam, e resa urgente dai conflitti multireligiosi, che sono allo stesso tempo conflitti multiculturali.

5. *L'autonomia derivante dalla forma giuridica della confessione*

Bisogna allora valorizzare lo statuto e l'autonomia che ne può derivare: ma non in relazione alla forma giuridica dell'ente di culto, che si rivela sterile e inadeguata alle esigenze dell'Islam più rigidamente olistico, bensì a quella più ricca della confessione. Fermo restando, naturalmente, che ogni organizzazione islamica può anche senza un proprio statuto essere una confessione e godere della norma antidiscriminatoria contenuta nell'art. 8, co. 1., cost.

Invero, l'art. 8 cpv. Cost. non prevede l'obbligo dello statuto: questo è un diritto, il cui esercizio, o non, rientra nel potere della confessione, in ogni caso riconosciuta e garantita dall'art. 8 indipendentemente dal carattere statutario che possa assumere la sua organizzazione e quindi anche se mirasse ad essere una semplice comunità spirituale tra chi nutre la medesima fede. In tal caso la confessione entrerebbe a far parte della categoria delle «confessioni di fatto»⁴³, organizzate secondo lo schema del contratto, al quale il consenso, pur se ragionevolmente durevole, può venir meno in ogni momento e trasformarsi in dissenso verso la stessa confessione di fatto, pur senza l'osservanza delle forme previste dall'art. 24 cod. civ. Questa interpretazione, del resto chiaramente desumibile dagli stessi lavori preparatori della Costituzione⁴⁴, ha trovato riconoscimento nella ricordata giurisprudenza costituzionale, secondo cui «possono sussistere (...) anche

⁴³ Rinvio al mio *La legislazione ecclesiastica tra modello corporativo e modello democratico (contributo allo studio delle confessioni di fatto)*, in *Nuove prospettive per la legislazione ecclesiastica*, Milano, Giuffrè, 1981, p. 307 ss.

⁴⁴ Di «moltissime chiese, le quali hanno più che altro una struttura di fatto», argomentò espressamente G. Dossetti, *La ricerca costituente. 1945-1952*, Bologna, il Mulino, 1994, p. 262.

confessioni religiose strutturate come semplici comunità di fedeli che non abbiano organizzazioni regolate da speciali statuti» ed anche per esse «vale il principio dell'uguale libertà davanti alla legge»⁴⁵.

Ove, tuttavia, la confessione si dia uno statuto, la garanzia della non intrusione sarebbe totale – a differenza che per l'ente di culto con statuto – non per discrezionale *self-restraint* dell'Amministrazione pubblica nell'esercizio della vigilanza governativa ai sensi del r.d. 289/1930 ma in diritto, perché presidiata dalla «riserva di statuto» contenuta nell'art. 8 secondo comma cost. Questa norma, infatti, «esclude ogni possibilità di ingerenza dello Stato nella emanazione delle disposizioni statutarie delle confessioni religiose»⁴⁶. Lo statuto confessionale, quindi, massimizza i vantaggi derivanti dalla lettura costituzionalmente orientata della l. 1159/29 in quanto ne annulla gli svantaggi, tuttora operanti per gli enti di culto. Ciò è reso possibile dalla novità sconvolgente introdotta dall'art. 8 co. 1 della Costituzione che – non diversamente che nei confronti altre formazioni sociali tipiche – ha preso atto dell'esistenza delle confessioni quali emergono nella realtà sociale e nel loro ordine distinto, sul presupposto che «l'ordinamento giuridico confessionale esiste in quanto afferma se stesso come esistente»⁴⁷ e non in quanto sia oggetto di un previo atto di riconoscimento statale che attenterebbe al principio della «distinzione degli ordini distinti».

È vero che deve comunque trattarsi di confessioni, cioè di organizzazioni «religiose», ma per il principio di distinzione, appunto, non può essere lo Stato a stabilire quando finisce la religione e comincia la cultura e quanto in una autoreferenziata religione è solo cultura. Ed è questo uno dei motivi – forse il principale dal punto di vista dei supremi principi della Costituzione - che si è opposto alle varie versioni governative del disegno di

⁴⁵ Corte cost. 27 aprile 1993, n. 195, cit.

⁴⁶ Corte cost. 21 gennaio 1988, n. 43. Di conseguenza, le norme confessionali resistono anche a norme derivanti da fonti primarie: S. Berlingò, *Fonti del diritto ecclesiastico*, in *D. disc. pubbl.*, VI, 1991, p. 462 s.

⁴⁷ M.S. Giannini, *Il pluralismo istituzionale*, in *Il pluralismo confessionale nella attuazione della Costituzione*, Napoli, Jovene, 1986, p. 14.

legge sulla libertà religiosa, ora riproposto per iniziativa parlamentare⁴⁸, nella parte in cui esso prevede il riconoscimento statale proprio delle confessioni o dei loro enti esponenziali: il previsto parere del Consiglio di Stato «sul carattere confessionale del richiedente» implica un esame della dottrina e della prassi delle organizzazioni, con il rischio di dar luogo alla ben strana figura dello Stato teologo: di uno Stato non regolatore ma attivo interventore nell'arbitrare le distinzioni tra fedi e culture.

Sono le confessioni, invece, a stabilire autonomamente i propri confini e finanze ad adattare i propri caratteri essenziali agli strumenti costituzionali. Il precedente delle comunità ebraiche durante le trattative per l'intesa è significativo: la «commissione giuridica dell'Unione israelitica fu cosciente dell'opportunità di accettare la qualifica di confessione religiosa *ai fini dell'intesa*»⁴⁹. E nulla obiettò in proposito la commissione governativa, sicché furono regolati con intesa diritti che non erano soltanto religiosi ma cultural-religiosi (dal ricordato studio dell'ebraismo a scuola al riconoscimento come festività del sabato⁵⁰).

Non si trattò di dissimulazione bilaterale tutta politica, ma di un limite al sindacato statale derivante dall'attinenza dello statuto ad un'autonoma confessione. Invero, il criterio di convergenza, sul quale si regge il modello di protezione giuridica delle intese, volto ad individuare punti di collegamento tra ordinamenti originari in linea di principio separati, non vale a giustificare un sindacato contrastante con il principio di separazione e divergenza degli ordini (art. 7, co. 1, e 8 cpv. Cost.) e con il conseguente divieto di uniformazione o di unione degli stessi, derivante da quel principio e produttore la «garanzia della diversità confessionale emblematicamente esposta nell'art. 8, 2° comma,

⁴⁸ Si tratta delle proposte C. 36 Boato e C. 134 Spini ed altri. La norma citata è contenuta nell'art. 18.

⁴⁹ G. Fubini, *L'intesa*, in «La rassegna mensile di Israel», 1986, n. 1, p. 34.

⁵⁰ Ciò non toglie che tale riconoscimento, anche considerando il sabato come diritto culturale, costituisca un *vulnus* al principio di laicità, giacché la domenica nella giurisprudenza costituzionale (sentenze 30 giugno 1971, n. 146; 15 dicembre 1967, n. 150) è stata disancorata dal riferimento cristiano e laicizzata come giorno del riposo settimanale.

Cost.»⁵¹.

6. *Lo statuto confessionale ed il rispetto dei diritti fondamentali*

Certo, anche lo statuto confessionale incontra il limite dell'ordinamento giuridico dello stato, sicuramente più ampio dell'ordinamento costituzionale perché esteso anche alle leggi da cui trarre principi fondamentali e riguardante come evidenziato da una dottrina risalente, ma ancor più autorevole, non «l'astratta contrarietà dell'ideologia professata dall'ente di culto all'ordinamento stesso, e tanto meno il suo eventuale carattere supernazionale, bensì il potenziale pregiudizio derivabile in ragione o degli obblighi che vengono imposti agli aderenti o dei mezzi di azione previsti e adottati»⁵². Ed invero «l'art. 8 concerne unicamente l'organizzazione e le finalità dell'ente, non l'ideologia religiosa»⁵³.

Ma proprio per la distinta e specifica rilevanza costituzionale, che esso conferisce alle confessioni, lo statuto è in grado di massimizzare il vantaggio derivante dalla mancata riproduzione tra gli elementi statutari indicati nell'art. 10 r.d. cit. anche dei «diritti e degli obblighi degli associati», richiesti viceversa dall'art. 16 cod. civ. Ove tali posizioni soggettive non attengano al funzionamento dell'ente bensì ai canoni comportamentali degli aderenti, s'è giustamente ravvisato nell'omessa previsione dell'obbligo di indicazione delle stesse una «scelta di sistema»⁵⁴, rispettosa dell'economia della spiritualità delle confessioni.

L'osservazione è importante per l'Islam in quanto consente alle sue organizzazioni di omettere l'elencazione dei diritti e dei doveri attinenti non al funzionamento delle stesse ma alla condizione personale del musulmano e alle differenze di status: credente/infedele,

⁵¹ S. Stammati, *Altre due intese fra Stato e confessioni religiose in attesa dell'approvazione del parlamento*, in «Il foro italiano», 2000, V, c. 278.

⁵² C. Mortati, *Istituzioni di diritto pubblico*, II, Padova, Cedam, 1976, p. 1177.

⁵³ Cons. stato 30 luglio 1986, n. 1390. Dietro questo parere fu approvato il citato statuto dei Testimoni di Geova.

⁵⁴ P. Bellini, in *Il pluralismo confessionale nella attuazione della Costituzione*, Napoli, Novene, 1986, p. 143.

libero/schiavo, uomo/donna, ecc.⁵⁵. Posizioni soggettive, queste, di cui è difficile stabilire quanto derivi da prescrizioni coraniche, quanto da interpretazioni successive debitorie di costumi regionali e quanto proprio da pratiche sociali ed atteggiamenti culturali: il confine tra religione e cultura qui è molto labile. Ebbene, l'eventuale omissione dell'indicazione di «diritti e doveri», correlati alle differenze di status, non sarebbe sindacabile proprio per la garanzia della diversità confessionale, contenuta nell'art. 8 cpv.

Non ci sono precedenti relativi ad altre confessioni. Ma si può ricordare come il tentativo parlamentare di occuparsi delle questioni (come il divieto di emotrasfusioni o l'obiezione al servizio militare) non affrontate nell'intesa con la Congregazione dei Testimoni di Geova sia andato incontro a fondate critiche in quanto vi si è ravvisato il rischio di interferenza nella vita interna delle confessioni, dagli aspetti organizzativi a quelli di carattere spirituale e dottrinario, alla cui conformità ai valori dello Stato non può essere subordinata la collaborazione⁵⁶.

L'osservazione fatta non è, tuttavia, esaustiva. È comune opinione, infatti, che alcuni diritti e obblighi ineriscono al contenuto legale minimo del contratto associativo e non richiedono una previsione esplicita: per esempio il diritto di voto, il diritto di recesso, il dovere di lealtà (non compiere atti che contraddicono lo scopo dell'organizzazione, ecc.). Certo, si riconosce altresì che la portata possa variare secondo la natura dell'ente⁵⁷ ma non mai fino al punto da invadere il campo delle libertà costituzionali garantite ad ogni cittadino, indipendentemente dalla fede religiosa, e da mancare di rispetto ai diritti fondamentali della persona.

Vediamo alcuni esempi. Il diritto di voto, come s'è detto, attiene all'effettività del rapporto associativo⁵⁸, che è modulato secondo il principio di democraticità. Ma il pieno

⁵⁵ Sulle varie modalità sociali con cui vengono vissute le disuguaglianze giuridiche cfr. almeno Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, cit., p. 133 ss.

⁵⁶ Cfr. in generale S. Ferrari, *La collaborazione fra Stati e confessioni religiose nell'Unione europea*, in «Vita e pensiero», 2000, p. 437.

⁵⁷ M. Basile, *Gli enti di fatto*, in *Trattato di Diritto Privato*, diretto da P. Rescigno, Torino, Utet, 1999, p. 498 s.

⁵⁸ Cfr. ad esempio per le Onlus l'art. 10 h) d. lgs. n. 4 dicembre 1997, n. 460.

rispetto di questo principio, pur richiesto da alcune leggi speciali come presupposto per il conseguimento di sovvenzioni pubbliche⁵⁹, viene ritenuto dalla giurisprudenza di merito non obbligatorio per le associazioni di diritto comune: così per esempio il principio di maggioranza o quello di parità di trattamento tra gli associati sono considerati derogabili in funzione di una condizione di preminenza assegnata a determinate categorie nello statuto⁶⁰. Ciò significa che l'architettura sociale islamica della disuguaglianza tra maschio e femmina, della gerarchia e della disparità di trattamento tra i sessi e nell'ambito dello stesso genere maschile è giuridicamente (statualmente) irrilevante tanto quanto lo è, ad esempio, la gerarchia degli uomini insigniti del *munus regendi o docendi* nella maggior parte delle chiese cristiane e segnatamente di quella cattolica.

L'irrelevanza e, quindi, l'autonomia confessionale non possono giungere, tuttavia, fino a costruire una immunità dai precetti costituzionali, che vanno salvaguardati sia pure nel loro nucleo essenziale. Ciò vale per il diritto di difesa, inteso come diritto al contraddittorio e alla terzietà o imparzialità del giudice – per cui la Corte costituzionale formulò il principio⁶¹ -, ma in generale per tutti i diritti di libertà costituzionalmente garantiti: associazione, pensiero, privacy, ecc. Così la disparità di trattamento tra uomo e donna, ammissibile nella confessione, non può mai avere la forza di impedire alla donna l'esercizio del diritto di divorzio, a fronte di un ordinamento confessionale che conosce solo il ripudio da parte maschile, o di configurare a favore dell'uomo una *cultural defense*, una circostanza scriminante o attenuante culturalmente orientata (come l'invocata potestà maritale islamica nei confronti della moglie⁶²).

Analogamente per quanto concerne la libertà di associazione, che comprende non solo l'adesione ma anche il recesso. L'apostata, il *murtadd*, avendo abbandonato la fede

⁵⁹ Cfr. M. V. De Giorgi, *Onlus*, in *Digesto disc. Priv.*, Aggiornamento, IV, 2000, p. 598 s.

⁶⁰ Cfr. per esempio T.a.r. Veneto 29 settembre 1990, n. 1013, in «Il diritto della regione», 1990, p. 945.

⁶¹ Sent. 2 febbraio 1982, n. 18.

⁶² Cfr. Cass. pen. 20 ottobre 1999, n. 3398. Ma già in precedenza, nel leading case relativo ai Testimoni di Geova, Cass. 13 dicembre 1983, Oneda. Cfr. L. Monticelli, *Le "cultural defenses" (esimenti culturali) e i reati "culturalmente orientati". Possibili divergenze tra pluralismo culturale e sistema penale*, in «L'Indice penale», 2003, p. 535 ss.

nell'Islam e quindi essendo un traditore, è un reo, può solo chiedere il condono della pena attraverso la ritrattazione, altrimenti «deve perire di spada»⁶³. Ciò significa che un musulmano non può esercitare il diritto, comunemente riconosciuto dalle costituzioni e convenzioni occidentali, di mutare religione. Ma, come è stato definitivamente chiarito dalla giurisprudenza costituzionale, la libertà di adesione, nei suoi aspetti «positivo» e «negativo», va tutelata nei confronti di ogni formazione sociale, senza che sia necessario prendere posizione sulla loro natura «associativa» o «istituzionale»⁶⁴: e, quindi, quella sanzione confessionale non può sortire effetti civili e, anzi, ove desse luogo a lesione di beni penalmente tutelati, sarebbe senza meno suscettibile di persecuzione penale.

S'è così rotta, ancorché non con costanza, l'impenetrabilità del regime interno delle formazioni tipiche: la libertà delle confessioni non è qualitativamente diversa da quella dell'art. 18, che contiene una norma dotata di una sfera operativa così ampia ed espansiva da porsi come regola generale del fenomeno associativo, applicabile anche alle formazioni sociali previste dall'art. 8, 19 e 20 e, in particolare, alle confessioni.

7. La corrispondenza dello statuto confessionale alla laicità pluralista

Lo statuto che in queste riflessioni si è valorizzato come confacente all'Islam – ed in generale alle confessioni «altre», diverse da quelle del ceppo ebraico-cristiano - è quello non dell'ente di culto ma della confessione. Non è una scelta tecnica, funzionale all'intesa: questa potrà seguire o non, perché non è condizionata dal carattere statutario dell'organizzazione confessionale⁶⁵. Neppure è una scelta necessaria al fine di una maggiore tutela dei diritti: molte questioni di compatibilità dell'Islam e dei musulmani con l'ordinamento sono risolvibili a legislazione invariata in via giurisprudenziale⁶⁶ e altre ancora potrebbero essere disciplinate con una legge sulla libertà di religione

⁶³ B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma – Bari, Laterza, 2005, p. 99.

⁶⁴ Corte cost. 13 luglio 1984, n. 239, a proposito della «appartenenza di diritto» alle comunità israelitiche.

⁶⁵ Cfr. sinteticamente la mia voce *Statuti delle confessioni religiose*, in *Enc. Giur.*, XXX, 1993, p. 3 s., nonché quella di S. Lariccia, *Statuti delle confessioni religiose*, in *Enc. dir.*, XLIII, 1990, p. 1071 ss.

⁶⁶ Cfr. A. Guazzarotti, *La soluzione giurisprudenziale dei «conflitti culturali»*, in «*Studium iuris*», 2002, pp. 871 ss.; G. Di Cosimo, *Costituzione e Islam in Italia*, in «*Giornale di storia costituzionale*», 2005, n. 10, pp. 59 ss.

costituzionalmente orientata in modo rigoroso.

Si tratta piuttosto di una scelta di politica del diritto. Lo statuto dell'ente di culto risente di una laicità escludente, riduzionista, confinante la religione nell'azione di culto. Lo statuto della confessione, invece, è idoneo ad esaltare le specificità dei gruppi, a non comprimerne forzosamente l'identità, a non appiattirne l'azione su un solo versante. Asseconda ed è espressione di una laicità aperta, inclusiva, pluralista: che si concreta nell'*et et* invece che nell'*aut aut*.

Certo, la «distinzione degli ordini distinti»⁶⁷ rimane ad ergersi contro ogni forma di integralismo, di comunitarismo, di irrispettosità della dignità della persona umana. Ma la laicità funziona anche da norma di riconoscimento⁶⁸ dell'equilibrio costituzionale tra eguaglianza e diversità. È la stella polare in un cammino certamente più difficile, dal tracciato non prestabilito, ma inevitabile e senza scorciatoie in una società in cui, come ha saggiamente scritto la corte costituzionale, hanno da convivere fedi, religioni ma anche culture diverse⁶⁹: il pluralismo religioso è anche culturale.

E' il percorso costituzionale. Quello che porta al riconoscimento dell'altro, nella sua identità e diversità, e solo su questa base – come predica bene nel preambolo, e razzola male nel *decisum*, il citato decreto istitutivo della Consulta islamica - al suo «armonico inserimento nella società nel rispetto dei principi della Costituzione e delle leggi della Repubblica». Altre vie, come quella dell'ente di culto, per quanto rese compatibili (che non significa però conformi) con il dettato costituzionale, obbediscono ad opzioni reazionarie o tattiche, dettate dall'emergenza e/o (come nel caso della Consulta) da tentativi di consociativismo, e si inseriscono in un lucido disegno di «sfarinamento»⁷⁰ o di declassamento della costituzione in materia di religione da legge superiore a ordinamento

⁶⁷ Corte cost. 8 settembre 1996, n. 334.

⁶⁸ Nel senso teorizzato da A. Giuliani, *Le preleggi. Gli articoli 1-15 del Codice civile*, Torino, Giappichelli, 1999, pp. 5, 20 e *passim*.

⁶⁹ Corte cost. 18 ottobre 1995, n. 440.

⁷⁰ M. Dogliani, *Costituzione e sistema politico*, in «Questione giustizia», 2005, n. 1, p. 61.

settoriale privilegiario delle religioni appartenenti al ceppo giudaico-cristiano.

Perché ritenute «sicure» sotto il profilo dell'ordine pubblico e della coesione sociale e, soprattutto, non implicanti la rinuncia alla pretesa di occidentalizzazione del mondo⁷¹: vale a dire - con l'antica definizione coniata dall'inquisitore alla ricerca di un'identità religiosa comune a tutta la popolazione italiana, che non può apparire provocatoria alla stregua delle odierne istanze avanzate da *teo-con* ed «atei devoti» -, la «vera fede italiana»⁷².

⁷¹ Per riprendere il titolo del saggio di S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

⁷² A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 29.